62e ANNEE (7e Série) N° 11 13 MARS 1952

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

NOTES MARIALES

Sommaire

1. « *Ave* ». Feuillets mensuels de vie spirituelle. *La Sainteté de Marie.*
2. P. Tiburzio Gallus, s. j., *La Madonna Assunta.*
3. Joseph Duhr, s. j., *Le dogme de l'Assomption de Marie.* Supplément du « *Précis de Théologie Dogmatique* » de Mgr B. Bartmann.
4. « L'Année théologique ». — M. Jugie, a. a., *Définition du dogme de l'Assomption.*
5. Id., J. Cantinat, *Marie fut-elle aimée de Jésus ?*
6. R. P. Clément Dillenschneider, c. ss. r., *Le mystère de la Corédemption mariale. Théories nouvelles.*
7. Ugo Ciuchini, *Fulgori di un dogma*, préface du P. Roschini.

1. — Nos lecteurs ont certainement pris connaissance du fascicule des « *Rayons* » intitulé « La Mère de Dieu qui est notre Mère » (*Ami*, 1950, p. 532). Le Centre d'études et de recherches mariales d'Angers publie aujourd'hui la suite de ces substantielles études : ce n'est sans doute qu'un résumé, ronéotypé ; mais, si condensé qu'en soit le texte, il apporte des richesses peu communes dont le clergé tirera profit pour la méditation et la prédication.

Le thème général est **La Sainteté de Marie** [1]. Il suffit d'en énumérer les développements pour en faire saisir tout l'intérêt : 1. La sainteté de Marie d'après la Sainte Ecriture ; 2. La sainteté de Marie d'après les Pères ; 3. La sainteté de Marie dans la Liturgie ; 4. La sainteté de Marie, maternelle et virginale ; 5. L'Esprit-Saint et la sainteté de Marie ; 6. L'Immaculée Conception, grâce initiale de Marie ; 7. L'absence de toute faute et le don d'intégrité ; 8. Les vertus de Marie ; 9. Le mérite et la croissance en grâce de Marie ; 10. Le rôle de la souffrance dans la sainteté de Marie ; 11. La prière et la sainteté de Marie ; 12. L'Assomption, couronnement de la sainteté de Marie.

MM. les chan. Soubigou, Blond, Catta, les PP. Gerlaud et Holstein se sont réparti les sujets et les exposés avec une maîtrise remarquable. La dernière leçon, par M. le chanoine Soubigou, est présentée comme un commentaire de la définition du dogme. On appréciera la discrétion avec laquelle M. le chanoine Blond présente son opinion sur la sainteté initiale de Marie. Il sait cette opinion discutable et en avertit loyalement le lecteur.

Nous regrettons, et beaucoup le regretteront avec nous, que ces remarquables exposés n'aient pu être imprimés : tant d'autres productions — qui ne les valent pas — trouvent des éditeurs...

2. — Le P. Tiburce Gallus, qui a déjà tant écrit à la gloire de Marie, offre aujourd'hui une plaquette, **La Madonna assunta** [2], destinée non seulement aux prêtres et aux religieux, mais encore aux laïques cultivés. Il y reprend d'ailleurs plus d'un argument développé par lui antérieurement. Le point de départ, ici encore, demeure le protévangile (voir *Ami*, 1950, p. 97). Mais c'est aussi toute l'Ecriture que l'auteur interroge pour connaître la révélation divine touchant Celle qui, à l'Annonciation, est devenue la Mère de Dieu. Le développement de cette révélation à travers les siècles est le fruit de l'action du Saint-Esprit : la richesse et la fécondité des germes déposés dans l'Ecriture ou la Tradition apparaissent ainsi dans une clarté de plus en plus radieuse. De la maternité divine, définie à Ephèse, nous avons déduit l'Immaculée Conception et nous voici enfin à l'Assomption ! Bien que le Saint-Père n'ait, dans la bulle *Munificentissimus Deus*, touché que d'une manière indirecte à l'argument scripturaire, le P. Gallus — on le conçoit sans peine, lui qui a étudié tout spécialement l'interprétation mariologique du Protévangile — insiste sur la portée du texte de la Genèse relativement à l'Assomption de Marie. Ce n'est pas seulement l'antithèse Eve-Marie qui entre ici en jeu, c'est aussi la peine de mort frappant le péché qui appelle le privilège de la vie — et de l'exemption de la mort — pour l'Immaculée.

Après avoir en quelques lignes indiqué la source des oppositions à la définition, l'auteur montre la portée de la Constitution pontificale pour la mariologie : corédemption, mort ou plutôt immortalité de Marie. Considérations qui font mieux saisir la place occupée par la Vierge-Mère dans le plan divin.

Cette brochure excellente — malgré les opinions personnelles à l'auteur, et sur lesquelles l'*Ami* a déjà exprimé son sentiment — atteindra sûrement son but : inculquer aux fidèles pieux un plus grand amour envers l'Immaculée Mère de Dieu, la « Madonna Assunta ».

3. — La définition du dogme de l'Assomption appelle inévitablement un chapitre supplémentaire dans nos manuels de théologie. Le R. P. Joseph Duhr, S. J., qui déjà s'est appliqué à faire connaître la théologie de « La glorieuse Assomption de la Mère de Dieu » (*Ami*, 1950, p. 110), vient de donner un supplément au « Précis de Théologie

[1] In-4 de 60 p., 150 fr.

[2] In-8 de 94 p., 400 lire. Turin, Marietti.

de Mgr Bartmann », **Le Dogme de l'Assomption de Marie** [3]. Dans les 24 pages de ce travail, les lecteurs trouveront une mise au point d'une parfaite clarté, avec une bibliographie essentielle bien à jour, concernant : 1. Les principes théologiques sur le développement du dogme ; et ici l'auteur marque sa préférence pour le développement du dogme conçu « comme une prise de conscience toujours plus nette et plus détaillée du trésor de la révélation, du « Mystère du Christ » (p. 9) ; 2. L'évolution de la croyance à l'Assomption de la Vierge, dans la liturgie et dans la théologie : 3. La proclamation du dogme. — Dans la définition, ajoute notre auteur, « rien sur la royauté de Marie, dont elle est revêtue et qu'elle exerce sur le monde du haut du ciel, rien sur sa prérogative de Médiatrice. Elle n'affirme même pas que l'Assomption est un privilège exceptionnel réservé à la Mère de Dieu (cf. Mt. XXVII, 53). De plus, bien que les considérants adoptent par leurs citations et leur propre énoncé l'opinion traditionnelle de la mort de Marie, la définition elle-même ne se prononce pas en sa faveur, en employant une formule comme celle de « résurrection anticipée ». Certains théologiens, comme Jugie, Roschini ou Gallus sont partisans de l'immortalité de Marie et pensent qu'à la fin de sa vie elle est entrée dans la gloire sans passer par la mort. A notre avis, même après la définition de l'Assomption, cette opinion peut encore être défendue sans « témérité » ; bien que la thèse de la mort de Marie demeure « la plus commune et de loin la plus probable ». Si la définition s'abstient de se prononcer sur le fait de la mort de Marie, à plus forte raison garde-t-elle le silence au sujet du moment où la Mère de Dieu a été élevée vers la gloire, et de la manière dont l'événement a eu lieu » (p. 20).

Ce complément indispensable de la théologie de Bartmann est le bienvenu et rendra service aux séminaristes et au clergé pour mettre au point leur connaissance du nouveau dogme.

4. — Il est intéressant de connaître le sentiment du P. JUGIE sur la définition du dogme de l'Assomption. Le savant théologien marial, qui vient de célébrer ses noces d'or sacerdotales — et Dieu lui gardera encore de nombreuses années de travail pour sa gloire et à la gloire de sa divine Mère — a commenté brièvement la définition pontificale dans *L'Année théologique* (1951, p. 97-116) [4]. « La définition, déclare-t-il, porte uniquement sur la glorification de Marie en corps et en âme, à la fin de sa vie terrestre. Aucune allusion n'est faite à sa mort ni à sa résurrection » (p. 101). Mais, « passée sous silence dans la formule de la définition, la mort de Marie est signalée à plusieurs reprises dans les citations des Pères, des textes liturgiques et des théologiens insérés comme considérants dans le document pontifical. Mais nulle part, le pape ne prend directement à son compte ces affirmations de la mort ou de la résurrection » (p. 103). Le P. J., on le sait, serait facilement acquis à la thèse de l'immortalité de Marie ; il fait une exégèse subtile de certains textes qui, au premier abord, sembleraient favorables à l'hypothèse de la mort de Marie. Il insiste, par contre, sur un passage ou l'on s'attendrait à trouver, parallèlement à la résurrection glorieuse du Fils, la résurrection glorieuse de la Mère. Mais il n'y est question que de la *glorification* du corps virginal. Enfin, la nouvelle messe de l'Assomption a purement et simplement supprimé l'allusion transparente à la mort de Marie que nous lisions à la secrète.

Deux autres points doctrinaux sont opportunément touchés par J. — L'incorruption du corps de la Vierge est virtuellement contenue, affirme-t-il, dans la définition de l'Assomption : « Qui la nierait serait, sinon expressément hérétique, du moins proche de l'hérésie ». — En second lieu, le Pape, définissant que Marie a été élevée à la gloire céleste, *ad cœlestem gloriam assumptam*, semble insister davantage sur *l'état* de glorification que sur le *lieu* où la Vierge est glorifiée, le ciel. Et il formule cette conclusion, qui corrobore un sentiment maintes fois par nous-même suggéré : « On sait combien vagues et incertaines sont les localisations d'outre-tombe. Elles ne doivent être qu'analogiques aux nôtres. Quand ils parlent des diverses catégories de défunts et des séjours qui les reçoivent, les théologiens de nos jours insistent davantage sur l'état que sur le lieu. La nouvelle définition favorise cette tendance » (p. 109).

Faisant la théologie de l'Assomption, J. insiste à la fin de son article sur la portée dogmatique de la vision de la « femme » dans l'Apocalypse. Il lui semble que c'est là la grande preuve scripturaire du dogme défini (p. 116). N'est-ce pas aussi la pensée de la S. Cong. des Rites qui a placé la vision johannique à l'Introït de la nouvelle messe : *Signum magnum apparuit in cœlo ?*

5. — Dans la même *Année théologique* (fasc. III), p. 198-209, un professeur d'Ecriture Sainte, le P. J. CANTINAT, se pose une question, au premier abord, surprenante : *Marie fut-elle aimée de Jésus?* Les rapports directs de Jésus avec sa Mère sont peu nombreux dans l'Evangile : quatre en tout. Ils reproduisent les scènes du recouvrement au temple, du premier miracle de Cana, de l'interruption de la prédication par la parenté de Jésus, du crucifiement au Calvaire. L'auteur s'applique à montrer que les textes se rapportant à ces scènes ne révèlent en Jésus aucune dureté à l'égard de sa Mère. On connaît ces textes : 1. Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je dois être au service de mon Père ? — 2. *Quid mihi et tibi mulier?* Quoi à moi et à toi, femme ? Mon heure n'est pas venue. — 3. Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma sœur et ma mère. — 4 Femme, voici ton fils..., voici ta mère. — Examinant avec soin ces textes, où d'excellents écrivains ont cru découvrir de la dureté, notre auteur est au contraire convaincu que Marie fut sans cesse aimée d'un amour exceptionnel par son Fils, et que les textes, apparemment contraires à cette conclusion, ne font en réalité, quand on les examine avec soin, que la corroborer.

6. — Le R. P. Clément DILLENSCHNEIDER, rédemptoriste et éminent mariologue, est bien connu de nos lecteurs. Son premier ouvrage, *La maternité divine aux IVe et Ve siècles* date de 1929. Depuis, l'*Ami* a présenté ses deux volumes sur *La mario-*

[3] In-8 de 24 p., 100 fr. Mulhouse, Edit. Salvator.

[4] Revue trimestrielle, dirigée par le P. Cayré, A. A. Abonnement : un an, 800 fr. Paris, Lethielleux.

logie de S. Alphonse de Liguori (1935, p. 796) ; *Le problème du comérite de la Vierge dans l'économie divine*, paru dans le « Bulletin de la Société française d'études mariales » de 1936 (1938, p. 570); *Marie, au service de notre Rédemption* (1947, p. 612) ; *Pour une corédemption mariale bien comprise*, publié dans « Marianum » de 1949 et édité ensuite chez Vrin, 1950 (*Ami*, 1950, p. 100). Il est remarquable que les études successives du savant auteur ont permis des rapprochements d'idées que les premières formules semblaient tout d'abord devoir écarter. En ce qui concerne ce dernier ouvrage, nous estimions (p. 100) qu'avec quelques nuances opportunes, il était susceptible de rallier les suffrages des partisans de la coopération médiate. Voici un nouveau livre qui apporte des lumières utiles sur de nouvelles façons de concevoir la corédemption mariale : **Le mystère de la corédemption morale.** *Théories nouvelles* [5].

Tout d'abord, D. expose rapidement deux explications récentes de la corédemption mariale. Le R. P. Hürth, S. J., dans un article juridique, *De cooperatione qualificata in delictis officialibus*, a su glisser quelques aperçus originaux sur la coopération de Marie à notre Rédemption objective. Une coopération qualifiée à un délit n'existe « que si la volonté d'un tiers désire communier à la volonté du délinquant officiel et si celui-ci accueille sciemment et librement cette volonté étrangère dans la sienne propre. » Les documents scripturaires et traditionnels ne permettent pas d'imaginer, en Eve, une coopération qualifiée de ce genre au péché d'Adam ; mais il n'en est pas de même de la coopération de Marie à l'œuvre de notre salut, car Jésus-Christ « a inclus sa Mère debout près de la croix dans l'acte même de son sacrifice, en introduisant sa volonté à elle dans la sienne propre, et dans cette sienne volonté la faisant participer à l'œuvre de la Rédemption ; œuvre qu'accomplit le Fils, non la Mère, mais le Fils enveloppant dans sa volonté celle de sa Mère ». Le P. D. fait remarquer qu'ici, la volonté de Marie demeurant une simple volonté privée, ne peut être, même assumée par son Fils, la volonté d'une corédemptrice *officielle*. — Une seconde explication serait celle du P. Gallus, *Ad B.M.V. in redemptionem cooperationem* (*Div. Th.* Pl.) : Marie, en tant que Mère du Sauveur, avait des droits sur la vie de son Fils. En les abdiquant librement pour le salut du genre humain ; elle écarte l'empêchement provenant de son droit et présente la matière indispensable au sacrifice rédempteur ; elle devient ainsi « co-principe matériel » de la Rédemption. A quoi D. fait observer que si la Vierge a préparé la victime de notre salut, elle ne pouvait être co-principe matériel de la Rédemption, grâce à l'abandon de ses droits, de tels droits, dans l'ordre actuel de la Providence, n'existant pas en elle.

Vient ensuite, plus longuement analysée, l'explication du P. Kœster, extraite de deux ouvrages de cet auteur, *Die Magd des Herrn* et *Unus Mediator* (Limbourg). En bref : il y a deux manières d'envisager l'humanité : si on la prend dans son sens philosophique et abstrait, le Christ en est le sommet, puisque c'est en lui qu'en vertu de l'union hypostatique, la nature humaine a connu sa réalisation la plus haute ; mais si l'on considère l'humanité dans l'ordre historique concret (*heilsgeschichtlich-konkret*), le sommet de l'humanité sera la personne qui, parmi les hommes en instance de rédemption, a donné la réponse la plus intense à l'offre du salut présenté par une personne divine. Cette personne est Marie. En effet, notre Rédemption consiste dans le fait que le Fils a pris sur lui, au regard du Père, notre nature avec l'hypothèque qui pesait sur elle du péché à expier. Moyennant quoi nous avons tout aussitôt participé à sa filiation. Mais alors on doit se demander qui représente notre race devant le Père, qui la représente devant le Fils. Ici, K. fait intervenir la signification profonde du rôle ecclésial de Marie : concept peut-être trop laissé de côté par des vues étriquées de la mariologie des siècles derniers. L'Eglise est à la fois Corps du Christ et Epouse du Christ. Deux perspectives. Dans la première, le Christ-Chef se tient devant son Père, uni qu'il est à l'humanité d'un lien de consubstantialité naturelle, en vertu de l'Incarnation ; uni encore à elle par la filiation surnaturelle en vertu de la Rédemption. Dans la seconde, on confronte l'humanité collective et la personne du Verbe Incarné. On situe, en face du Fils de Dieu qui nous sauve, l'humanité collective sauvée. Et c'est Marie qui personnifie cette humanité. Mais le consentement donné au nom de la race humaine tout entière par Marie n'implique pas encore et n'explique pas une coopération rédemptrice. La coopération salvifique de Marie exige davantage.

Le P. Semmelroth, S. J. (*Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würtzbourg), approfondit davantage le rapprochement de Marie et de l'Eglise. Marie est la figure de l'Eglise, et c'est là, semble-t-il, le premier principe d'une mariologie organique : c'est autour de ce « prototype de l'Eglise » que le théologien devra grouper toutes les prérogatives de la Vierge, même la maternité. Sans doute, au centre de l'économie rédemptrice, figure le Verbe fait homme, dont Marie est la Mère ; mais on doit se demander quelle est l'intention divine première qui a présidé à cette union de fait de Marie avec l'Homme-Dieu Rédempteur. Or

> ce n'est pas le Christ historique, tel qu'il nous apparaît avant tout dans le mystère de la Maternité divine, qui est au foyer même de l'histoire de notre salut. Au foyer de l'économie salvifique se dresse le Christ total, le Christ avec son Eglise qui, comme Epouse, se tient en face de lui, fait sienne son œuvre, en reçoit les fruits pour les monnayer à ses membres. L'Eglise est, de ce fait, reliée au Christ de telle manière que, sans rien perdre de son rôle d'Epouse qui la place en face de lui, elle est tout à la fois son corps mystique, organiquement unie à lui comme à son chef.
>
> Marie est, comme prototype de l'Eglise, étroitement unie à elle, parce qu'elle est l'Eglise en germe (die Kirche im Keim), parce qu'elle porte en elle le plérôme des grâces de l'Eglise pour les répandre ensuite dans l'Eglise qui s'étend dans l'espace et dans le temps (*Urbild der K.*, p. 39, 40).

Si la Rédemption est, du fait de l'union hypostatique, donnée ontologiquement dans le Christ, elle doit se parfaire sur le plan moral par les actes d'offrande et de satisfaction de la volonté du Christ, actes qui atteignent leur point culminant au Calvaire. Mais ces deux éléments doivent également

[5] In-12 de 170 p., 750 fr. Paris, Vrin, 1951.

se trouver dans l'Eglise. En elle, Incarnation et Rédemption se prolongent « dans une union mystique ontologique avec le Christ ». Et, de plus, l'engagement moral personnel sera requis de ses membres par rapport à leur chef. L'Eglise doit s'approprier l'œuvre du Christ et participer à sa vie. Idées traditionnelles, répondant aux notions classiques de la rédemption objective et subjective. Cette appropriation, cette participation c'est Marie qui les réalise au nom de l'Eglise dont elle est le prototype et le représentant. Et cependant S. entend bien que le rôle de Marie dépasse la rédemption subjective, parce qu'elle « a coopéré à sa propre rédemption subjective, laquelle est tout à la fois l'acceptation pour toute l'Eglise des effets de la rédemption, *et donc une rédemption objective pour les autres rachetés* » (*op. cit.*, p. 60). On conçoit facilement que le P. D. ne souscrive pas pleinement à cette conception :

Sur la coopération salvatrice de Marie à l'œuvre de notre rédemption, les vues de Kœster et de Semmelroth sont à peu près identiques. Que l'on étende avec le premier le concept de notre rédemption objective de manière à y voir impliqué le *fiat* de simple acceptation de la Mère de Dieu en notre nom à tous, ou qu'on insère avec Semmelroth ce *fiat* d'accueil entre la rédemption objective et la rédemption subjective, entendues selon la terminologie courante, il reste que dans l'un et l'autre cas, on dénie à la Vierge une participation directe à notre restauration active *in fieri* (p. 87-88).

Un très bref chapitre montre la théorie du P. Placide Ruprecht, O.S.B. (*Zur Marianischen Kontroverse*, dans *Trierer-Theol. Zeitschrift*) « dans le sillage de Kœster et de Semmelroth ». Au premier, R. emprunte l'idée maîtresse de l'Alliance rédemptrice, au second, il s'apparente par la mise en œuvre du concept de Marie, figure de l'Eglise, Epouse du Christ. Reprenant ses observations précédentes, le P. D. les clôt par cette affirmation, dont la justesse théologique n'échappera à personne :

Il était de haute convenance que Marie, figure de l'Eglise, Epouse du Christ, prononçât de *fiat*, au nom de cette Eglise, à l'instant des Epousailles sanglantes du Calvaire... Mais ce serait une exagération manifeste de prétendre que, à défaut de ce *fiat* d'acceptation de la part de Marie en notre nom, le sacrifice de Jésus-Christ n'eût pas été agréé par Dieu au bénéfice du monde racheté.

Le souci louable d'assigner une place à Marie dans l'économie rédemptrice ne doit en aucune façon évincer le souci majeur de respecter les droits imprescriptibles de la médiation salvifique du Christ (p. 89-90).

Et, dans la « synthèse constructive » qui clôt le volume, tout en utilisant, dans ce qu'elles ont d'exact, les conceptions ecclésiales des théologiens d'outre-Rhin, le P. D. expose la coopération mariale à notre salut dans le sens que nous connaissons déjà. Quelques formules lapidaires condensent sa pensée :

Dans l'ensemble de l'économie rédemptrice, telle qu'elle est décrite par S. Paul, le Christ se place en face du Père, mais avec toute l'humanité à racheter et qui est rachetée par lui et en lui (p. 120).

L'Eglise, Epouse du Christ, ne pouvait entrer dans le mystère pascal de son Epoux Rédempteur qu'après avoir été au préalable purifiée par son sang.

Marie, Epouse du Christ, déjà pleinement sanctifiée, en vertu de sa prérédemption spéciale, était à même de communier pour toute l'Eglise au mystère de notre rédemption objective.

Elle était, en ce moment solennel, la personnification de l'Eglise qui, par elle, communiait ainsi à son propre rachat (p. 147).

Mais, de quelle communion, de quel mérite social peut-il être question dans le rôle co-rédempteur de Marie ? Entendons-le :

Le mérite social de Notre-Dame ne sera pas, comme celui de Jésus-Christ, un mérite d'opération rédemptrice, mais un mérite de communion à l'opération rédemptrice de son Fils.

L'attitude d'âme de Marie au Calvaire est toute de foi et de charité ; et cette foi et cette charité sont de caractère œcuménique, vu qu'elle y représente toute l'Eglise.

Dès lors, son *fiat*, issu de cette foi et de cette charité, est un droit d'amitié qui appelle la réciprocité de Dieu et fonde son mérite d'une exceptionnelle congruité. Et par ce mérite, œcuménique comme son *fiat*, Marie dispose toute l'Eglise à tous les effets rédempteurs acquis par le mérite *de condigno* du Christ. Ce mérite aura donc valeur œcuménique, non seulement dans ce sens qu'il profitera à toute l'Eglise qu'elle représente (Kœstler), mais aussi parce qu'il s'étendra *de congruo* à tous les effets salvifiques acquis *de condigno* par son Fils.

Nous ne dirons (donc) pas que les effets de notre rédemption ont été *acquis* par le Christ et *co-acquis* par Marie, en vertu d'une même causalité méritoire. Nous dirons simplement que, en accordant le salut à l'humanité, Dieu le Père a pris en considération le mérite d'opération rédemptrice de son Fils et aussi de surcroît le mérite de communion de Marie à cette opération rédemptrice (p. 159-160).

Il nous a paru utile de présenter avec quelques développements à la fois les thèses des théologiens allemands et la mise au point du P. Dillenschneider. Nos lecteurs y saisiront mieux comment le grand mouvement ecclésiologique, caractéristique de la théologie inspirée par Scheeben, est en train de passer au premier plan des autres aspects de la théologie. D'autre part, s'ils ont suivi nos articles antérieurs touchant les publications du P. Dillenschneider, ils pourront constater combien cet auteur s'est rapproché des thèses soutenues dans l'*Ami*, et combien, de plus en plus, par la solidité de son argumentation, par sa connaissance pour ainsi dire exhaustive des questions mariales, il se place au premier rang des théologiens qui servent la cause de la Vierge-Mère.

7. — Après cette longue incursion dans un domaine austère, nous clorons ces notes mariales en indiquant à nos lecteurs de langue italienne (mais le texte s'en lit si facilement !) une charmante brochure d'Ugo Ciuchini, *Fulgori di un dogma* [6]. Ces considérations, simples et familiales, dues à la plume alerte d'un père excellent pour qui les réalités de la vie n'ont pas de secret, font resplendir le dogme de l'Assomption, en lui-même, et dans tous les domaines de la vie humaine. Le R. P. Roschini en a écrit une courte et chaude préface. C'est dire la valeur de son contenu.

A. MICHEL.

[6] In-8 de 70 p., 150 lire. Centro mariani Montfortani, 4, Via Cori, Roma.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — En une ville importante, où j'ai séjourné pendant quelques semaines dans une maison d'accueil pour ecclésiastiques, j'ai été fort surpris d'apprendre, au cours d'une conversation entre confrères, qu'une femme, divorcée et remariée civilement, aurait reçu de son confesseur *l'autorisation* d'accompagner sa fillette à la Sainte Table à l'occasion de la Communion solennelle de l'enfant, et cela sans qu'on lui ait demandé l'engagement ferme de se séparer de son pseudo-mari, ni la réparation du scandale. J'ai pu vérifier que le fait était exact. Cette femme n'avait jamais cessé la cohabitation avec son complice, ni avant, ni après sa Communion.

A cette occasion, d'autres confrères donnèrent des indications analogues, que je n'ai pu cependant vérifier. Dans un cas semblable, c'est un prêtre, parent d'une divorcée remariée, qui aurait lui aussi, mais hors du confessionnal, *permis* d'accompagner un enfant à la Communion. Une autre fois, ce serait un religieux qui aurait donné cet enseignement dans un cercle d'études pour grandes jeunes filles. Un missionnaire, revenu d'un pays « évolué » situé presque aux antipodes, citait des faits analogues. Certains prêtres ne paraissaient pas aussi stupéfaits que je l'étais moi-même, et avec moi la presque unanimité des confrères présents.

Les lois de l'Eglise et la théologie morale auraient-elles donc introduit quelques atténuations dans leurs exigences sur l'absolution à donner aux divorcés remariés ?

R. — C'est bien le cas de redire, avec le législateur du Parnasse : « Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable » ! Non, cher confrère, aucune atténuation n'a été apportée aux lois ou aux enseignements de l'Eglise sur les conditions qui doivent être remplies par les divorcés remariés pour être en état de recevoir les Sacrements.

1. — Précisons bien le premier cas, auquel nous nous attacherons dans notre réponse puisqu'il a été vérifié. Il s'agit d'une personne qui, mariée validement, a obtenu le divorce prononcé par le seul tribunal civil et qui s'est remariée civilement, son époux véritable étant encore vivant. Laissons de côté les éléments accessoires, bien qu'ils puissent donner lieu à d'autres péchés graves, par ex. : que la divorcée ait demandé elle-même le divorce civil ; qu'elle se soit remariée civilement avec un autre divorcé, ou à un homme non marié, etc. Tenons-nous-en au cas tel qu'il nous est présenté.

Notons de plus qu'il s'agit de la première communion de la fille de cette femme, donc d'une cérémonie publique. Il est peu probable qu'une telle fête ait eu lieu loin du domicile actuel de la famille ; tout au plus, pourrait-on penser qu'elle aurait eu lieu à l'école ou au pensionnat où était élevée l'enfant. En tous cas la situation matrimoniale de cette femme était connue dans la localité où elle a communié, puisqu'elle a cru devoir justifier sa conduite en l'expliquant par une permission exceptionnelle donnée par un confesseur, qui n'a rien exigé quant à la rupture du faux ménage ni quant à la cessation de rapports conjugaux qui ont continué après comme avant cette communion.

Dans cette triste affaire, la responsabilité de cette femme n'est pas engagée au même degré que celle du confesseur. Commençons donc par celui-ci.

2. — Cette femme parle de « son confesseur ». Il y a donc eu confession sacramentelle, où la pécheresse a fait connaître sa situation. On ne nous dit pas si le confesseur lui a donné une absolution « exceptionnelle » ou un simple conseil. Examinons les deux cas.

S'il y a eu absolution, le confesseur a manqué *gravement* à un devoir essentiel de sa charge.

La règle générale est celle-ci : « Pœnitenti certe indisposito *semper sub gravi* neganda est absolutio ». Ainsi parle Cappello (*De Pœnit.*, n° 516) et avec lui *tous les moralistes*. Cela ressort de la définition du Sacrement de Pénitence donnée par le Code (c. 870). Et quels sont ces pécheurs non disposés ? Ce sont ceux « qui certo carent dolore de peccatis et serio emendationis proposito », donc ceux qui n'ont ni regret des fautes passées, ni ferme propos pour l'avenir (Id., n° 510). A quoi pourra-t-on les reconnaître ? Le même auteur l'indique : « Ejusmodi sunt generatim omnes ii qui, nulla excusante justa causa, gravem obligationem implere recusant ». (Id., *ibid.*).

L'énumération détaillée de ce genre de pécheurs a été donnée par Léon XII (*Caritate Christi*, du 25 déc. 1825) et reproduite mot à mot, mais sans référence, dans le Rituel (Tit. III, c. I, n. 23). Elle coïncide substantiellement avec l'énumération, devenue classique, de saint Léonard de Port-Maurice que l'on trouvera par ex. dans Tanquerey (*De Pœnit.*, n. 492). Citons le Rituel :

« Videat diligenter sacerdos... ne absolvat eos qui talis beneficii sunt *incapaces :* quales sunt 1. qui nulla dant signa doloris ; 2. qui odia et inimicitias deponere ; 3. aut aliena, si possunt, restituere ; 4. aut proximam peccandi occasionem deserere ; 5. aut alio modo peccata derelinquere et vitam in melius emendare nolunt ; 6. aut qui publicum scandalum dederunt, nisi publice satisfaciant et scandalum tollant. »

Telle est la règle qui s'impose strictement au confesseur. Car il ne lui appartient pas ici de juger des choses d'après ses manières de voir personnelles. En matière de sacrements, il est le mandataire de l'Eglise ; il n'a pas d'autres pouvoirs que ceux qu'elle lui donne ; il doit les exercer dans les conditions et dans la mesure fixées par elle.

Il *devait* donc *s'assurer* que sa pénitente était fermement décidée à se retirer de l'occasion prochaine de péché où elle se trouvait ; car demeurer volontairement dans une occasion prochaine de péché grave est déjà de soi une faute grave. Il *devait* de plus *exiger* que soit supprimé le scandale donné publiquement par une réparation dont la publicité corresponde moralement à celle du scandale.

3. — Cette double obligation du confesseur se comprend aisément. La vertu de religion lui fait un devoir de veiller à la dignité du Sacrement ; l'Evangile lui interdit de « dare sanctum canibus » et de « projicere margaritas ante porcos » ; la vertu de charité envers lui-même et envers sa pénitente lui défend de coopérer au sacrilège que celle-ci ose commettre (dont nous parlerons plus loin) et de donner à cette femme le scandale grave de sa prévarication sacerdotale.

Quels que soient les aspects sous lesquels on la considère, cette faute du prêtre qui aurait absous dans ces conditions révèle sa gravité.

C'est d'abord un péché personnel de *sacrilège :* il a donné un sacrement à une personne *incapable* de le recevoir (le mot est dans le Rituel que nous avons cité plus haut ; il est aussi, implicitement, dans la définition de la Pénitence donnée par le canon 870). Le sacrement est donc *nul* et la faute est du même ordre que celle qui consisterait à donner sciemment le baptême à un chrétien qui, déjà validement baptisé, est *incapable* de recevoir un nouveau baptême.

C'est de plus un péché de *scandale* donné à cette femme, de scandale au sens théologique du terme, et cela doublement : il a induit cette femme à pécher en l'engageant à recevoir invalidement une absolution sacrilège et, plus tard, quand elle jugera mieux l'indigne conduite de ce prêtre, elle pâtira d'un nouveau scandale qui l'incitera au mépris des ministres sacrés et des sacrements eux-mêmes.

En l'autorisant de plus à communier « à titre d'exception », il commet une *prévarication* en ne s'acquittant pas des devoirs les plus élémentaires de sa charge, car il procure une communion indigne, et participe ainsi à la culpabilité grave de ce *second sacrilège* à l'égard de l'Eucharistie et ajoutant ainsi un nouveau *scandale* au premier.

4. — La monstrueuse culpabilité de ce prêtre résulte donc de l'analyse de son acte. Mais elle apparaît tout aussi clairement si l'on tient compte de l'appréciation qui en est donnée par l'Eglise.

C'est un principe général, en théologie morale, qu'une des données qui permet de juger de la gravité d'un péché se trouve dans la gravité de la peine qui le sanctionne. Or cette peine est déterminée par le canon 2364 : « Minister qui ausus fuerit Sacramenta administrare illis qui jure sive divino sive ecclesiastico eadem suscipere prohibentur, *suspendatur* ab administrandis sacramentis per tempus prudenti Ordinarii arbitrio definiendum, *aliisque pœnis* pro gravitate culpæ puniatur, — firmis peculiaribus pœnis in aliqua hujus generis delicta jure statutis »[1]. La suspense dont il s'agit supprime pour le prêtre coupable le droit de conférer les sacrements aux fidèles. Elle est *ferendæ sententiæ :* c'est l'Ordinaire qui aura à vérifier les faits ; mais si ceux-ci sont exacts, il *devra* appliquer la censure : ce qui est laissé à la prudence de son jugement, c'est la durée de la suspense, et la nature des autres peines qu'il pourra y ajouter suivant le degré (fréquence, circonstances aggravantes, etc.) de gravité de la faute commise, sans préjudice des autres peines plus graves prévues par le droit pour certains cas particuliers. Les premiers mots du canon 2364 : « ausus fuerit » restreignent l'application de la sanction aux fautes commises avec advertance et plein consentement, ce qui implique un certain mépris de la loi. Même encadrée par ces limites, la suspense reste une peine grave qui suppose une ou plusieurs fautes moralement graves : nous avons vu plus haut qu'ici il y en avait plusieurs.

Si le confesseur n'a pas donné l'absolution, mais seulement le conseil ou « l'autorisation » de communier « par exception », il n'a pas « administré » un sacrement à une personne indigne et de ce chef il échappe à la censure, mais il lui reste les fautes graves de prévarication, de scandale et de participation au sacrilège de la Communion qu'il a « permise ». Quant à supposer chez ce prêtre je ne sais quelle ignorance, c'est impossible ; car il s'agit là de notions élémentaires non seulement en fait de théologie dont il doit savoir les rudiments, mais même en fait de catéchisme tel qu'on l'enseigne aux adolescents, — sauf dans les leçons du singulier « religieux » dont nous parle notre correspondant.

5. — La responsabilité de la divorcée n'est pas engagée au même degré que celle du prêtre, avons-nous dit. Essayons brièvement de la déterminer.

Cette femme est catholique : elle fait faire la 1re Communion à sa fille et veut y assister ; elle désire communier et dans ce but se confesse ou du moins consulte son confesseur ; elle sait que sa vie matrimoniale actuelle est gravement coupable aux yeux de l'Eglise et consulte sur ce a quoi elle peut prétendre en fait de sacrements. Sur l'assurance qu'elle a reçue du confesseur, elle s'est approchée de la Sainte Table : il y a là autant de signes que cette pécheresse n'a pas perdu la foi.

Mais a-t-elle agi *de bonne foi* et peut-on l'excuser de faute grave subjective ? Il est difficile de l'admettre.

Elle se sait, en effet, en état de péché grave, puisqu'elle vient se confesser avant de communier. Elle ne renonce pas à l'occasion prochaine du péché grave d'adultère et de scandale. A-t-elle un vrai regret de ses fautes, un regret *surnaturel*, ou n'agit-elle pas ainsi par simple convenance mondaine parce que le geste d'accompagner publiquement sa fille un tel jour de fête lui semble, comme on dit, « élégant et bien porté » ?

Remarquons bien que le jugement qu'elle porte sur son état de conscience actuel, son désir de communier, si imparfait qu'en soit le motif, sa venue au confessionnal, si incomplètes que soient ses dispositions, constituaient une série de premières grâces actuelles la préparant de loin à la justification. Un confesseur normal se serait empressé de saisir cette occasion de rappeler à cette femme ses obligations, l'aurait exhortée à y répondre, y aurait peut-être réussi, aurait du moins jeté une semence qui pouvait germer, mûrir et préparer une conversion future. Le refus même d'absolution, très ferme, mais présenté avec les ménagements et la douceur que l'on doit toujours garder avec un pécheur trop faible pour rompre ses liens immédiatement, aurait rappelé à cette pauvre

[1] Parmi ces autres « peines particulières » plus graves que prévoit ici le Code : signalons celles qui frappent le *crimen sollicitationis ad turpia* dont parlent les canons 904 et 2368 et que définit la Constitution *Sacramentum Pœnitentiæ* du 1er juillet 1741, insérée à la fin du Code (*Docum.* v, § 1). Il résulte de ce dernier texte, explique Conte a Coronata (*Inst. Jur. Can., I De Pœnit.*, nº 427), que « committit delictum confessarius qui, pœnitentem docens, ei licita declarat quæ sunt peccata gravia contra sextum, ut, ex. gr. si interrogatus de liceitate onanismi, fornicationis... hæc omnino licita declaret. » Et à ce propos Genicot-Cortebecke (*Inst. Theol. Mor.*, II, n. 392, B) fait remarquer que du texte de la Constitution : « ad inhonesta, sive inter se, sive cum aliis, quomodolibet perpetranda », il résulte que le crime existe et doit être dénoncé même si « confessarius sollicitat pœnitentem ad turpia peragenda, *non secum sacerdote, sed cum tertia persona.* » La question telle qu'elle est posée ne mentionne rien de ce genre et laisse le prêtre indemne du *crimen sollicitationis* et de ses conséquences juridiques ; mais on voit assez combien il pourrait être facile de glisser jusque-là dans des circonstances analogues à celles dont on nous parle.

âme le profond respect dû aux sacrements, spécialement à l'Eucharistie. Ecartée, mais non rebutée, cette pécheresse aurait conservé sa révérence envers les choses saintes et sa confiance envers les ministres sacrés et n'aurait pas été exposée au sandale présent et futur qu'un prêtre indigne lui donnait en agissant comme il l'a fait. Ainsi apparaît sous un nouvel aspect la grave responsabilité du prêtre.

Dans quelle mesure cette regrettable décision du confesseur a-t-elle pu créer chez la coupable une certaine bonne foi ? Y avait-il là de quoi l'exempter de faute personnelle tant pour l'absolution que pour la Communion ? *Dans le cas cité* on doit répondre par la négative.

Car cette femme n'a pas la conscience entièrement endurcie dans le mal ; elle cherche un moyen de se débarrasser de ses fautes pour pouvoir communier. Elle en sait donc assez en fait de religion pour ne pas manquer d'être frappée par l'étrangeté de la décision qu'on lui donne. Qu'est-ce que cette communion « exceptionnelle » qu'on autorise ? Si ses fautes sont remises, il n'y a pas de raison pour que la communion ne soit pas renouvelée. Si l'interdiction de communier plusieurs fois lui est intimée en raison du scandale, non réparé, de sa conduite, comment peut-on l'admettre publiquement à la communion, même une première fois ? Il y a, dans la ligne de conduite qu'on lui a tracée, un illogisme, une contradiction doctrinale qui ne peut pas ne pas s'imposer à son attention, et qui par le fait même met sa conscience dans un état de *doute positif* relativement à la valeur des conseils qu'elle a reçus ; et ce doute, par définition, exclut la certitude morale sur laquelle se baserait la bonne foi.

Non, la décision du prêtre ne peut pas, *chez une telle âme,* créer la bonne foi ; elle ne peut qu'ancrer une pécheresse plus solidement dans une mauvaise foi selon laquelle elle voudrait pouvoir se persuader qu'il est licite de recevoir, du moins pour une fois, l'absolution et la communion sans renoncer à une vie installée dans le péché et dans l'occasion prochaine du péché, et sans rien faire pour ne pas y retomber. Et s'il n'y a pas l'excuse de la bonne foi, impossible de supprimer la faute grave *in casu.*

Peut-on du moins supposer un cas limite ou le même conseil donné par le prêtre aurait mis dans la bonne foi la divorcée qui l'aurait reçu ? Il semble que oui. Il suffit de supposer que la personne en question, n'ayant reçu qu'une instruction religieuse très sommaire et ayant tout oublié, ait cru qu'une telle autorisation pouvait être donnée en certains cas et par exception par un confesseur et qu'elle ait trouvé au confessionnal le misérable prêtre que nous savons. Dans ce « cas limite » le confesseur encourrait toutes les fautes énumérées ci-dessus ; mais la pauvre pécheresse, à l'ensemble des désordres de sa vie, n'aurait à ajouter que deux sacrilèges matériels et non formels. Tel n'est pas toutefois le cas qui nous a été proposé et en en imaginant un autre pour éclairer notre exposé, nous sommes entrés dans l'irréel.

6. — Pour achever l'exposé de toute la doctrine et montrer quel a pu être le *faux* prétexte dont le confesseur a pris *occasion* pour tomber dans sa monstrueuse erreur, rappelons une solution donnée dans l'*Ami* en 1920, p. 615-616. Nous le ferons avec quelque détail, beaucoup de nos lecteurs n'ayant pas en mains cette étude.

On y parlait d'un homme divorcé et remarié civilement, fidèle à l'obligation de la messe dominicale et de la prière, soutenant les œuvres du culte, etc. Conscient de la sottise qu'il avait commise et résolu à réparer sa faute, mais placé devant une impossibilité morale de se séparer de sa compagne, il promettait de vivre désormais avec elle comme frère et sœur et demandait s'il lui était possible de recevoir secrètement l'absolution et de communier en un lieu où il serait absolument inconnu, où par conséquent le scandale n'existerait pas.

Que le lecteur ne s'étonne pas de voir mentionnée une impossibilité morale d'opérer une séparation sérieusement désirée. Des situations de ce genre, quoique assez rares, peuvent se trouver réalisées en fait. Par exemple, la personne avec laquelle cet homme a mal vécu pendant des années est devenue infirme et incapable de travailler pour assurer sa subsistance et celle d'autres personnes qui sont à sa charge : la renvoyer serait jeter dans la misère noire elle-même et ses proches. D'autres situations analogues peuvent se rencontrer.

Et c'est ici la première et fondamentale différence avec le cas qu'on nous expose aujourd'hui. Il n'est pas question dans celui-ci d'une impossibilité quelconque de séparation : tout simplement cet aspect du problème est prétérité : on a vécu ensemble avant de consulter le prêtre : comme il n'a rien prescrit à ce sujet, on continuera de vivre en faux ménage et comme mari et femme.

Une seconde différence est dans l'engagement qu'a pris le coupable de cesser désormais toutes relations conjugales, engagement que la divorcée n'a pas pris et qui ne lui a pas même été demandé.

Une troisième différence est dans le souci qu'a le pénitent de ne pas communier publiquement dans le lieu même où il a donné un scandale public, scandale qui n'est pas encore publiquement réparé. Rien de tel dans le cas de la pécheresse, qui veut au contraire afficher en public, sans aucune réparation du scandale, la communion qu'elle prétend faire avec sa fille.

Les deux cas diffèrent donc du tout au tout ; et c'est pourquoi la solution est différente. L'*Ami* permettait d'absoudre le divorcé : 1° *si* l'impossibilité morale d'une séparation immédiate (ou même future, mais avec plus de précaution !) était dûment reconnue comme réelle et durable ; 2° *si* la promesse de vivre en frère et sœur pouvait être regardée comme sérieuse, ce qui permettait de tenir pour « moralement éloigné » le péril de faute, qui autrement eût été « moralement proche » ; 3° *si* le coupable était fermement décidé à prendre les moyens efficaces de réparer le scandale, par exemple (cf. *Ami,* 1920, p. 62) en faisant connaître ses dispositions nouvelles et ses engagements à quelques personnes honorables qui puissent en témoigner au besoin et en consentant à une divulgation suffisante de sa conversion. Il y a là trois conditions, trois *si*, comme disait alors l'*Ami*, auxquels il fallait bien prendre garde, tant ils sont scabreux, le 2e surtout ! « C'est possible, sans doute, mais combien aléatoire, et donc dangereux !.. La *præsumptio periculi* est ici de règle et il faut de bien graves et évidentes raisons à un confes-

seur pour s'en départir et autoriser, surtout pour un temps indéterminé, cette vie commune après tant d'années de vitesse acquise dans la pratique habituelle de relations coupables. »

Or aucune de ces « graves et évidentes raisons » ne sont mentionnées dans le cas de la divorcée où ne figurent ni l'impossibilité de la séparation, ni la promesse de cesser tous rapports conjugaux, ni la résolution de supprimer le scandale, où il n'y a même pas, semble-t-il, de contrition surnaturelle authentique. Les conditions fixées par l'Eglise comme *obligeant à refuser l'absolution* et par conséquent l'autorisation de communier étaient réalisées selon les termes mêmes du Rituel. En donnant l'absolution et en permettant la communion, le confesseur a accumulé sur sa tête et sur celle de sa pénitente une série de fautes graves, et cela avec une inconscience et une légèreté si invraisemblables que nous voudrions encore, en terminant cet exposé, pouvoir considérer son cas comme relevant plus de la discussion scolaire que de la réalité pastorale.

F.-M. C.

Q. — I. Comment expliquer le « per ipsum », « cum ipso », « in ipso » de la messe ? Objectivement ou subjectivement ? — Objectivement, il faudrait comprendre : « C'est non seulement *par* le Christ, mais aussi *avec lui* que le Père est l'objet de cette glorification immense... C'est enfin *en lui* que le Père est glorifié car le Fils est dans le Père, comme le Père est dans le Fils... » (Croegaert, *Les Rites et les Prières du S. Sacrifice de la Messe*, t. III, p. 221). — Ou subjectivement, c'est-à-dire que ces paroles indiqueraient *nos* relations avec le Christ ?

II. — Le même auteur (Croegaert), *op. cit.*, p. 264, affirme que la communion est une « *cooblation* active et passive avec la divine victime, une pénétration *en l'état victimal* du Christ, une assomption en sa *remontée oblatoire* vers le Père ». La Communion serait ainsi « *avant tout* orientée vers le Père ».

Mais le concile de Trente n'a-t-il pas exprimé le désir que « tous les fidèles s'approchent chaque jour du banquet sacré *surtout* afin qu'ils reçoivent la force de réprimer leurs passions, qu'ils s'y purifient, etc. ». Que penser de ces affirmations qui semblent se contredire ?

R. — Aucune contradiction entre ces affirmations qui se complètent tout simplement.

Ad I. — Un petit mot de Croegaert indique la solution de la difficulté (si tant est qu'il en existe une) : « Quoique le Christ soit prêtre et rende gloire par sa nature humaine, il est aussi Dieu et comme tel égal au Père et objet avec Lui de sa propre glorification sacerdotale. »

Il faut se reporter toujours aux deux natures en J.-C. *Par Jésus-Christ*, le Père et le Saint-Esprit sont infiniment glorifiés : d'une part, par l'immolation de l'Homme-Dieu ; d'autre part, parce que les adorations de toutes les créatures ne leur sont agréables que présentées par lui, le médiateur unique. Le Père et le Saint-Esprit reçoivent tout honneur et toute gloire *avec le Fils* ; car Jésus-Christ est vrai Dieu, et il est adoré et glorifié en même temps et par les mêmes actes que les deux autres personnes, *simul adoratur et conglorificatur*. Le sacrifice latreutique de l'Eucharistie est offert à la fois aux trois personnes divines. Enfin le Père et le Saint-Esprit sont glorifiés *dans Jésus-Christ*, parce que les trois personnes divines, en vertu de l'unité de leur essence, sont éternellement l'une vers l'autre, et l'honneur rendu à l'une ne peut être séparé de celui qui est rendu aux deux autres.

Voilà le point de vue objectif, emprunté au commentaire de Denys le Chartreux (*Expositio Missæ*, art. 36). Et voici le point de vue subjectif :

Si nous envisageons Jésus-Christ selon sa nature humaine, comme notre Chef, notre Médiateur et notre victime, nous rendons à l'adorable Trinité l'hommage qui lui est dû *par lui* et *avec lui*, en sacrifiant en union avec lui, et *en lui*, en tant que nous sommes admis et compris dans son sacrifice (N. Gihr, *Le Saint Sacrifice de la Messe*, II, p. 420).

Modifiez quelques mots à cet exposé, bien antérieur au livre de Croegaert, et vous vous trouverez en possession d'une excellente solution, unissant les deux points de vue, objectif et subjectif.

Ad II. — En parlant des effets de la communion, le concile de Trente déclare simplement que la communion « fait participer les fidèles plus abondamment au fruit du sacrifice » (Sess. XXII, ch. 6). Auparavant (Sess. XIII, ch. 2), parlant de la raison pour laquelle a été institué le sacrement de l'eucharistie, « Notre Sauveur, dit-il, a voulu que ce sacrement fût reçu comme la nourriture spirituelle des âmes, nourriture qui les entretînt et les fortifiât en les faisant vivre de sa propre vie... et comme l'antidote par lequel nous fussions délivrés de nos fautes journalières et préservés des péchés mortels ». C'est sur ces textes que s'appuie le *Catéchisme du concile de Trente* (q. 39), pour énumérer les fruits de la sainte communion en nos âmes, et cette énumération tient en quatre mots : *sustentat*, entretenir la vie spirituelle ; *auget*, l'accroître ; *reparat*, réparer les pertes de cette vie ; et enfin *delectat*, être la source de joie spirituelle.

En ces textes, vous trouvez, certes, la justification de ce qui vous semble être *surtout* le but de la sainte communion. Mais vous ne faites pas attention à d'autres affirmations, qui n'ont sans doute pas la même résonance que la « co-oblation », la « pénétration de l'état victimal du Christ », l' « assomption en sa remontée oblatoire vers le Père », mais qui nous y conduisent logiquement. Dans la communion, dit le Concile de Trente, le Christ « a voulu qu'il fût le gage de notre gloire à venir et de la félicité éternelle, le symbole de l'unité de ce corps unique dont il est lui-même la tête et auquel il a voulu que nous fussions unis et attachés par le lien de la foi, de l'espérance et de la charité d'une manière très intime... » (Sess. XIII, ch. 2). Cette union des fidèles dans le corps mystique revient à la sess. XXII, ch. 6 ; et, au ch. 7, le concile insiste encore sur « l'union du peuple fidèle avec Jésus-Christ qui en est le Chef ». D'autre part, n'oubliez pas ce que l'encyclique *Mediator Dei*, avec toute la théologie catholique, enseigne sur la participation des fidèles au sacrifice eucharistique. Participation à l'offrande de la victime, mais aussi « pour que l'oblation par laquelle dans ce Sacrifice (les fidèles) offrent au Père céleste la divine victime obtienne son plein effet, il faut encore que les fidèles ajoutent quelque chose : ils doivent s'immoler eux-mêmes en victimes. » Cette co-immolation ne s'arrête pas au sacrifice eucharistique ; elle doit engager les fidèles à deve-

nir, dans le courant de leur vie, des « hosties spirituelles », et cela « en reproduisant en eux l'image de Jésus-Christ : hosties avec le Christ pour la plus grande gloire du Père ». Et Pie XII note ici, avec le saint cardinal Bellarmin, que « le sacrifice de l'autel exprime le sacrifice général par lequel tout le Corps mystique du Christ, c'est-à-dire toute la cité rachetée, s'offre à Dieu par le Christ ».

N'est-ce pas là l'idée essentielle exprimée par les mots « co-oblation active et passive avec la divine victime » ; « pénétration en l'état victimal du Christ » ? Et quand on songe que le concile de Trente et toute la théologie catholique ainsi que la liturgie nous proposent le corps du Christ comme le gage de notre gloire à venir, de notre félicité éternelle, n'avons-nous pas, ici encore, l'équivalent de la remontée oblatoire vers le Père ?

D'ailleurs la vie surnaturelle que nous communique l'eucharistie est au principe de cette cooblation, de cet état victimal, de cette assomption vers le Père. L'offrande du sacrifice en marque la source ; la communion qui achève et complète, aussi bien pour les fidèles que pour les prêtres, l'oblation réalisée dès la consécration, répond à l'idée que nous en donnent ces expressions, un peu nouvelles peut-être, mais à coup sûr dans la ligne de la tradition catholique.

Comme dans la réponse ad I, il n'y a donc pas ici opposition, mais complément.

A. M.

Q. — *Au catéchisme* : « Mon enfant, quel Dieu adorez-vous ? » — « Jésus-Christ ». — « Réponse imparfaite : vous n'avez pas dit la vérité tout entière, mais un tiers de la vérité. Notre Dieu, c'est la Ste Trinité, Père, Fils et S. Esprit, un seul Dieu en trois personnes ».

La réponse de l'enfant ne peut-elle pas cependant se justifier ? En disant que Jésus-Christ est inséparable du Père et du Fils, par le fait que nous l'adorons, nous adorons la Trinité tout entière.

Pratiquement, la catéchiste peut-elle continuer à détourner les enfants de cette affirmation : « Notre Dieu, c'est Jésus-Christ » et les engager à dire : « Notre Dieu, c'est la Ste Trinité » ?

R. — Le théologien est ici heureusement doublé du curé, et l'expérience pastorale l'aidera à débrouiller ce petit problème de pédagogie catéchistique.

Au hasard du catéchisme des petits (7-9 ans), Thérèse (8 ans), une bonne petite communiant régulièrement le jeudi et le dimanche, s'est entendu poser ladite question controversée : « Quel Dieu adorez-vous ? » Un moment d'hésitation, car la question était très imprévue. Puis, la réponse inévitable : « Jésus-Christ ».

Il s'en suivit naturellement une petite explication. — « Mais, voyons, pourquoi dites-vous Jésus-Christ ? Est-il seul Dieu ? » — « Oh ! non, il y a aussi le Père et le Saint-Esprit ». — « Bien ; mais vous adorez donc Jésus-Christ plus que les autres ? » — « Non, ce n'est pas cela ; mais je le connais mieux et c'est lui que je reçois en communiant ».

Et voilà sans doute ce que la catéchiste — trop théologienne — n'a pas su discerner dans la réponse de l'enfant catéchisé par elle.

N'oublions pas, en effet, que nos enfants du catéchisme sont frappés surtout par les mots concrets, les choses visibles, les gestes et les cérémonies dont ils sont les témoins — et, soit-il dit en passant, notre catéchisme national est encore si abstrait ! — les enfants connaissent Dieu, sans doute, ils l'aiment et l'adorent. En entrant à l'église, ils récitent leur acte : « Mon Dieu, prosterné devant vous, je vous adore de tout mon cœur ». Mais leur pensée et leur regard se dirigent spontanément vers le Tabernacle : c'est là qu'est le Dieu qu'on adore, Jésus-Eucharistie, ce Dieu qu'on leur apprend à aimer et à désirer, le Dieu de la « Fête-Dieu ».

Dites à votre catéchiste de laisser les enfants — les petits surtout — aller directement à Jésus, leur Dieu, le Dieu qu'ils connaissent mieux, comme les les petits enfants de la Judée allaient à Celui qui répétait : « Laissez venir à moi les petits enfants ».

Mais que ce ne soit qu'un point de départ. Si nous connaissons la Ste Trinité, c'est par Jésus (voir *Catéchisme national*, réponse 34). La catéchiste peut prendre occasion de la réponse de l'enfant pour s'engager dans la voie indiquée par le catéchisme lui-même et partir de Jésus pour aboutir à la Ste Trinité, dont il est « inséparable ». La scène du baptême de Jésus illustrera heureusement la leçon : la voix du Père se fait entendre, le St-Esprit descend visiblement sous la forme de la colombe. Et, dans l'édition Tardy, l'image de la page 49 aidera la catéchiste à faire aux enfants une leçon intéressante et fructueuse.

A. M.

P. S. — Sera-t-il permis d'ajouter que la question était bien mal posée : « Quel Dieu... ? » Fatalement, elle laissait supposer plusieurs dieux à adorer... De là, la réponse de l'enfant, qui a choisi « le Dieu » qu'il connaissait davantage dans la religion chrétienne.

Q. — La contrition parfaite exclut-elle l'affection aux péchés véniels ? Lancée dans un cercle d'ecclésiastiques, cette question y suscite toujours des discussions. C'est que le terme « *parfait* » est pris par les uns dans son sens théologique, dans son sens ascétique par les autres.

R. — « *Contrition parfaite* » : c'est une expression technique dont la signification est nettement précisée par la théologie. La contrition parfaite, ou, comme s'exprime le Concile de Trente, la contrition perfectionnée par la charité, « *contritio caritate perfecta* » (Sess. XIV, c. 4) se définit : « douleur intérieure et détestation du péché, avec ferme propos de ne plus le commettre », mais tout cela conçu par un motif de charité parfaite, c'est-à-dire par la volonté d'aimer Dieu par dessus toutes choses, pour lui-même, à cause de ses perfections infinies.

Ce qui constitue essentiellement la contrition parfaite c'est *le motif* de charité parfaite qui l'inspire : le pécheur est douloureusement affligé d'avoir offensé Dieu, regrette son péché, promet de ne plus le commettre, *parce qu*'il fait injure à Dieu, Souverain Bien, auquel son âme veut désormais s'attacher en l'aimant pour lui-même par dessus tout ; faisant abnégation de lui-même, ce pécheur s'élève jusqu'à Dieu, ne voyant pour ainsi dire que lui, concevant un regret souverain de l'avoir offensé dans sa perfection infinie. S'il regrettait ses péchés seulement parce qu'ils ont offensé un Dieu infini

qui s'est montré *si bon pour lui*, il n'y aurait là que l'amour de reconnaissance, et non l'amour de charité qui seul peut constituer la contrition parfaite, à moins que, partant de la considération de la bonté de Dieu *à son égard*, le pécheur ne s'élève jusqu'à regretter son péché *parce qu*'il offense *l'infinie bonté* de Dieu, attribut divin qui rend Dieu infiniment aimable.

La contrition parfaite est donc un acte de pénitence basé sur le motif de charité parfaite, de pur amour de Dieu aimé *propter se*. C'est ce motif qui la distingue essentiellement de l'attrition qui est aussi douleur de l'âme et détestation du péché, mais inspirée par un motif inférieur à l'amour de charité, le plus souvent par un motif de crainte : crainte de Dieu qui punit le péché par l'enfer, crainte du péché en tant que souillure de l'âme.

Parce qu'elles diffèrent par le motif qui les inspire, contrition et attrition diffèrent aussi par les effets qu'elles produisent : l'attrition, procédant de l'amour de soi-même, ne peut jamais par elle seule effacer un seul péché grave ; elle peut seulement contribuer, du moins comme disposition, à sa suppression dans le sacrement de Pénitence, au moment où est reçue l'absolution ; la contrition, parce qu'elle procède du pur amour de Dieu, nous réconcilie immédiatement avec lui, car on ne peut aimer Dieu purement et souverainement sans être aussitôt aimé de Dieu.

On voit les ressemblances et différences qui existent entre contrition et attrition : toutes deux proviennent d'un principe surnaturel, font regretter le péché par dessus tout, s'étendent au moins à tous les péchés graves, mais elles se distinguent par le *motif* surnaturel qui les constitue et en conséquence par les *effets* qu'elles produisent. Tel est l'enseignement des théologiens expliquant le concile de Trente. « Observes autem contritionem dici perfectam ex motivo, non necessario ex extensione et intensitate », dit Vermeersch (*Theol. mor.* III, n° 518).

C'est dans l'exposé des notes de la contrition que les auteurs répondent à la question : la contrition parfaite comporte-t-elle le regret du péché véniel ?

Genicot est particulièrement clair. Il divise l'article sur les qualités de la contrition en deux paragraphes : « 1° Circa peccata mortalia, contritio et attritio, ut effectus suos operetur, debet esse interna, supernaturalis, appreciative summa, universalis... 2° Circa peccata venialia... contritio et attritio debet pollere tribus prioribus dotibus..., et non requiritur ut sit universalis. » (Genicot, II, 272-276).

Par rapport au péché mortel, la contrition parfaite est, par son essence même, universelle, puisque son motif, qui est la charité, exclut nécessairement tout péché grave. Par conséquent elle n'existe que si elle englobe dans son regret tous les péchés mortels, car : 1° nul péché actuel ne peut être pardonné sans repentir, et 2° nul péché mortel ne peut être remis sans que les autres le soient également puisque cette rémission se fait par l'infusion de la grâce sanctifiante qui ne saurait exister dans une âme en même temps que le péché grave.

Mais la contrition parfaite peut exister sans s'étendre aux péchés véniels. Et en effet le motif de la contrition parfaite (amour de Dieu *propter se*) comporte nécessairement la détestation du péché mortel qui sépare absolument de Dieu, mais pas nécessairement celle du péché véniel qui ne sépare pas l'âme de Dieu. D'autre part, la contrition parfaite est évidemment incompatible avec la volonté de pécher mortellement, car on ne peut vouloir être uni à Dieu par l'amour et en être séparé par le péché grave, mais elle est compatible avec le péché véniel, car ce péché laisse dans l'âme assez d'amour de Dieu pour qu'elle ne veuille pas être séparée de lui, et il peut co-exister avec l'amour de Dieu aimé *propter se* et qu'on ne voudrait jamais offenser gravement pour quoi que ce soit au monde.

Enfin, le péché véniel n'empêche pas la contrition parfaite de produire son effet de justification, puisque le péché mortel peut être remis sans le péché véniel. Mais si la contrition ne porte que sur les péchés graves, le pardon reste évidemment limité à ces péchés. Il ne s'étendra aux péchés véniels que s'ils sont englobés dans le regret, car aucun péché ne peut être remis sans repentir. Il s'étendra à tous les péchés véniels s'ils sont tous regrettés en même temps que les péchés mortels, et nous aurons alors une contrition parfaite totalement universelle et obtenant un pardon plénier. Enfin le pardon ne s'étend qu'aux seuls péchés véniels regrettés si on limite la contrition à certains, comme cela peut se faire puisque les péchés véniels peuvent être remis séparément.

On dira : je comprend qu'une contrition qui s'étend à tous les péchés mortels puisse être souveraine, qualité absolument nécessaire pour qu'il y ait contrition parfaite, mais si je n'ai sur la conscience que des péchés véniels, comment une contrition qui ne s'étend pas à tous les péchés véniels peut-elle être dite souveraine et voir dans le péché le plus grand mal, celui que l'on veut éviter à tout prix ? Un exemple peut nous faire saisir comment une contrition peut être souveraine sans qu'elle atteigne tous les péchés véniels : ayant sur la conscience des péchés véniels, v. g. des conversations inutiles et des mensonges légers, voici que j'ai seulement la contrition des mensonges à cause de l'opposition spéciale que comportent ces fautes à l'égard de la loi de Dieu et je déteste si bien ces mensonges que je suis prêt à tout supporter plutôt que des les renouveler : contrition souveraine sans être universelle. De même, si je regrette mes péchés véniels pour un motif d'ordre général (souffrances de Notre-Seigneur par exemple) et que je restreigne la portée de ce motif, l'étendant seulement aux péchés véniels les plus graves, j'aurai une contrition souveraine mais non universelle.

S'il n'est pas nécessaire pour qu'il y ait contrition parfaite qu'elle porte sur les péchés véniels, à plus forte raison n'est-il pas nécessaire qu'elle répudie toute affection au péché véniel. « *Potest enim consistere cum affectu ad peccatum veniale, et non remittere omnes pœnas temporales debitas pro peccatis.* » (Vermeersch, III, n° 518).

Mais il est évident que les péchés véniels pour lesquels on garde affection volontaire ne sont pas remis. Il est clair aussi que la contrition parfaite devant venir de Dieu, plus on sera détaché du péché véniel, plus facilement on l'obtiendra, car Dieu sera porté davantage à la donner et soi-même on sera plus porté à répondre à l'inspiration de Dieu.

N'est-il pas choquant que la contrition parfaite puisse exister avec l'affection au péché véniel, alors que l'indulgence plénière exige pour être gagnée que l'on n'ait aucune affection au péché véniel ? Oui, l'indulgence plénière ne peut être gagnée dans sa totalité que si l'on ne conserve aucune affection au péché véniel, mais contrition parfaite et indulgence plénière sont deux choses bien différentes : l'indulgence plénière enlève toute la peine temporelle dûe au péché, mais à condition que le *reatus culpæ* ait été au préalable enlevé par une contrition s'étendant à tous les péchés sans exception et ne laissant subsister aucune affection volontaire à quelque péché.

L'expression « *contrition parfaite* » a donc en théologie une signification bien précise : acte de pénitence par lequel on regrette ses péchés, parce qu'ils déplaisent à Dieu infiniment bon et aimé *propter se ;* cet acte doit être intérieur, surnaturel, appréciativement souverain, et enfin universel dans le sens que détermine très exactement la théologie.

Le mot « parfait » a aussi un sens ascétique et se rattache à la définition de la perfection chrétienne : la vie divine pleinement vécue dans une existence humaine. Mais ce n'est pas en ce sens que l'on doit employer l'expression « contrition parfaite », si du moins l'on veut respecter le sens précis qui lui est donné en théologie morale. (Cfr. *D.T.C.*, III, 1674 et 1687 sq., *Ami du Clergé* 1911, 503 et 668 ; 1913, 363).

Q. — Pourriez-vous me donner une étude sur la chasteté des époux, séparés de corps ? Il arrive que des épouses abandonnées par leur mari, — et même divorcées, — se permettent des actes imparfaits solitaires, des désirs, des délectations vénériennes, le tout rapporté à leur conjoint.

Comment juger ces actes au point de vue de la morale chrétienne ?

R. — Une femme qui vit séparée de son mari, que ce mari soit remarié civilement ou non, reste une femme mariée, soumise aux mêmes obligations que toute autre épouse, en ce qui concerne la chasteté. Nous ferons l'application de ce principe général : 1° aux actes intérieurs (imaginations, souvenirs, désirs, etc.) et 2° aux actes extérieurs.

I. — **Actes intérieurs.** — A. Sont gravement interdits tous désirs, délectations, complaisances et pensées luxurieuses qui ont pour objet des actes défendus sous peine de péché mortel, soit qu'on se les représente comme commis avec une personne étrangère, soit avec son conjoint, soit solitairement sur soi-même. C'est, en effet, un principe admis par tous les moralistes que la pensée dans laquelle on se complaît volontairement, la délectation et le désir sont de même espèce et de même gravité que l'acte auquel ils se réfèrent, compte tenu des circonstances qui peuvent influer sur la moralité de cet acte.

B. — Mais un certain nombre de ces actes ne sont pas interdits aux personnes mariées. La femme séparée de son mari peut-elle licitement admettre à leur sujet des imaginations, souvenirs, désirs, complaisances volontairement entretenues ? S. Alphonse s'est explicitement posé la question : « *An sit mortalis delectatio morosa in conjuge de copula habita vel habenda, quæ tamen non possit haberi de præsenti ?* » Après avoir cité ceux qui prétendent que c'est un péché grave, il rapporte l'opinion contraire en ces termes : « Hæc sententia dicit talem delectationem non esse mortalem.... quia delectatio sumit suam bonitatem vel malitiam ab objecto ; et cum copula sit licita conjugatis, non potest eis esse graviter illicita illius delectatio Et huic expresse favet quod ait D. Thomas, ubi : Sicut carnalis commixtio non est peccatum mortale conjugato..., non... potest esse gravius peccatum consensus in delectationem quam consensus in actum. » (*De Malo*, q. 15, art. 2, ad 17). Idque admittit Sporer, etiamsi habeatur delectatio venerea orta ex commotione spirituum. » (S. Alph., *Theol. mor.*, lib. VI, n° 937).

A propos de cette affirmation de Sporer, S. Alphonse tient à faire une réserve. Il ne nie pas le principe posé ci-dessus par S. Thomas, dont les moralistes ont tiré la règle que Noldin, entre autres, formule en ces termes : « *Delectatio venerea, intra matrimonium quæsita, conjugibus in se licita est.* Matrimonium enim, cum jus ad actum conjugalem concedat, efficit ut delectatio pro illo actu instituta, quæ solutis graviter illicita est, conjugatis licita evadat. Nec tantum eis licita est, quando copulam intendunt, sed etiam, quando copulam aut habere non possunt aut habere nolunt. » (Noldin, *De Castitate*, n° 93). Mais si S. Alphonse admet la licéité *en théorie*, il doute qu'elle puisse exister *pratiquement*. « Ego meum judicium proferam. Si delectatio habeatur non solum cum commotione spirituum, sed etiam cum titillatione seu voluptate venerea, sentio eam non posse excusari a mortali, *quia talis delectatio est proxime conjuncta cum periculo pollutionis*. Secus vero puto dicendum, si absit illa voluptuosa titillatio, quia *tunc non est delectationi proxime annexum periculum pollutionis*. »

Donc, au fond, S. Alphonse admet la licéité pour les époux de la délectation vénérienne provoquée par des actes internes de pensées, désirs, etc., se rapportant à l'acte du mariage et autres actes permis aux époux ; mais à une condition : que cette délectation ne soit pas poussée à un degré d'intensité telle qu'elle comporte *proximum pollutionis periculum*. Et comme, à son avis, ce danger existe dès qu'il y a une forte excitation, il conclut : « Ideo maxime hortandi sunt conjuges ut abstineant ab hujusmodi delectatione morosa. » (*Theol. mor.*, VI, n° 937). Si donc, *en fait*, ce danger n'existait pas, la réserve apportée par S. Alphonse ne jouerait pas et le confesseur n'aurait qu'à s'en tenir à la doctrine commune : « *Delectatio de copula cogitata ut præsente, gaudium de copula habita vel habenda ejusque desiderium, excluso tamen proximo pollutionis periculo, peccatum non est, etsi ex iis delectatio venerea oriatur : est enim gaudium et desiderium de re licita.* » (Cappello, *De Matrimonio*, n° 809).

II. — **Actes extérieurs.** — A une femme mariée mais séparée en fait de son mari, quelle que soit la cause de cette séparation, ne sont pas permis certains actes commis soit avec d'autres, soit isolément.

A. — Avec d'autres personnes lui sont interdits :

1° *Omnis actus perfectus seu copula carnalis.* Cet acte n'est permis qu'aux personnes mariées, et uniquement avec leur conjoint légitime. Avec tout autre, ce serait un véritable adultère.

2° *Omnes actus imperfecti mutui*, nempe : tactus, oscula, amplexus, aspectus, sermones ex quibus oritur vel pollutio aut periculum proximum pollutionis (id est seminationis muliebris quæ pollutioni masculi æquiparatur), vel delectatio venerea — aut proximum periculum delectationis venereæ — et consensus in eam ». De tels actes sont déjà interdits à une personne libre ; ils le sont plus rigoureusement à une femme mariée, parce que chez elle, outre la malice commune du péché d'impureté, ils revêtent la malice du péché d'adultère.

B. — Quant aux actes solitaires, que cette femme commettrait sur elle-même, sont interdits *sub gravi:*

1° *Omnis actus completus* quo directe intenderetur procurare seminationem muliebrem, ex motu et contractione vaginæ cum delectatione satiativa, quam comitari solet distillatio abundans liquoris vaginalis.

2° *Omnes actus solitarii imperfecti*, nempe tactus quos in proprio corpore exercet et *e quibus oritur proximum pollutionis periculum.*

3° En est-il de même des actes imparfaits solitaires, attouchements qui ne sont pas accompagnés d'un *proximum pollutionis periculum*, mais seulement d'une *delectatio venerea?* Beaucoup de moralistes ne les tiennent pas pour illicites. Cependant le problème doit être examiné, car S. Alphonse est d'un avis contraire.

Après avoir posé la question en ces termes : « *An sint mortalia tactus turpes* quos conjux habet cum seipso, altero absente, et secluso periculo pollutionis ? » le saint Docteur répond : « *Prima sententia negat... Secunda vero sententia probabilior et in praxi omnino suadenda, affirmat.* » Et il donne deux raisons en sa faveur.

La première, se tire du *periculum pollutionis.* « Ratio : quia tactus pudendorum, quando fiunt morose et cum commotione spirituum, per se tendunt ad pollutionem suntque proxime connexi cum ejus periculo. » Mais cette raison laisse le problème intact. S'il y a péril de pollution tout le monde est d'accord que ces actes sont interdits. La question est de savoir ce qu'il en est de ces actes quand ce danger n'existe pas : *secluso pollutionis periculo.* Quant à prétendre que le danger existe toujours « *quia tactus pudendorum quando fiunt morose, per se tendunt ad pollutionem* », c'est une affirmation qui ne se vérifie pas dans tous les cas ni pour tous les individus. La question reste donc posée et la solution donnée par le saint, devra être basée sur une autre raison.

Cette autre raison est celle-ci : « *quia conjux non habet jus per se in proprium corpus*, sed tantum ut possit se disponere ad copulam : unde cum copula tunc non sit possibilis, tactus cum seipso omnino ei sunt illiciti. » (*Theol. mor.*, VI, n° 936, 3°)

Mais la manière même dont les auteurs qui suivent S. Alphonse font valoir cet argument, en décèle peut-être la faiblesse. Ærtnys-Damen (*Theol. mor.*, II, 1915) dit : « *Matrimonium nullum jus tribuit utendi proprio corpore ad explendam libidinem sine proposito copulam exercendi.* » De même Jorio : « *Conjux jus non habet utendi proprio corpore in ordine ad voluptatem secum explendam, sed tantum in ordine ad copulam.* » (*Theol. mor.*, III, n° 1199, 5°). Il est vrai que le mariage ne donne pas aux époux pouvoir sur leur propre corps «*ad explendam libidinem, voluptatem* ». Mais peut-on dire que ces « *actus imperfecti solitarii* », puisqu'ils excluent jusqu'au *periculum pollutionis* procurent « *expletionem libidinis, voluptatis* »*?* Du reste, il est, dans le mariage, certains actes qui peuvent être accomplis « *sine proposito copulam exercendi* » et qui cependant sont permis « quia matrimonium eos cohonestat ac defectus debiti finis non est mortalis, nisi tamen habeantur cum periculo pollutionis. » C'est S. Alphonse lui-même qui le dit. (*Theol. mor.*, III, n° 431, 1°).

Aussi ne faut-il pas s'étonner que des auteurs très sérieux n'acceptent pas de considérer les « *actus imperfecti solitarii* » comme *gravement* défendus. Ainsi Noldin écrit : « Tactus et aspectus, quos conjugatus in proprio corpore exercet, cum ad actum conjugalem ordinari possint, non extra matrimonium delectationem quærit conjugatus qui ipse se in verendis tangit vel aspicit. » (Noldin, *De Castitate*, n° 93, 2°, a). Cappello est encore plus explicite : « Actus solitarii imperfecti peccatum veniale non excedunt, modo absit periculum proximum pollutionis. Veniales sunt, quia veniale est saltem agere propter solam voluptatem. Non sunt mortales, quia status conjugalis, sicut cohonestat mutuos actus imperfectos — (ce sont ceux dont parle S. Alphonse au n° 431, 1°, que nous venons de citer) — ita et hujusmodi actus, in quibus, cum ad actum conjugalem ordinari possunt, conjugatus non extra sed intra matrimonium delectationem quærit ; et in hujusmodi actibus, secluso ut diximus, proximo pollutionis periculo, inordinatio levis est. » (*De matrimonio*, n° 808).

Une opinion appuyée sur de telles raisons et de telles autorités présente une probabilité sérieuse, qui permet de la suivre en sûreté de conscience. En tout cas l'illicéité de ces actes est pour le moins douteuse. Dès lors s'impose, comme règle à suivre en pratique, l'affirmation de Héribert Jone (*Précis de Théol. mor.*, n° 753, b), qui sera notre conclusion : « Actus solitarii, delectationis venereæ causa exerciti, si absque periculo proximo pollutionis et absque intentione pollutionis, fiunt a conjugibus qui copulam habere non possunt, *in praxi prohiberi non possunt sub comminatione peccati mortalis.* » L'interdiction de tels actes comme défendus *sub gravi* par la loi divine est douteuse et les femmes mariées abandonnées par leur mari, ont droit à être admises, quant à la gravité de leur faute, au bénéfice du doute, si l'expérience démontre que le *periculum pollutionis solitariæ* n'existe pas en fait.

Mais il reste que tous les auteurs voient dans ces actes la matière certaine de péchés véniels. Si donc de tels faits lui sont soumis au saint tribunal, le confesseur devra faire tout son possible pour décider la pénitente à y renoncer. Car, même s'il est véniel, le péché reste le mal suprême.

Et finalement cette conclusion ne concorderait-elle pas avec les expressions mêmes dont se sert S. Alphonse pour tracer au confesseur sa ligne de conduite pratique ? Il ne lui demande pas de donner à des pénitentes qui sont dans ce cas précis un précepte formel, mais de les *exhorter* à s'abstenir (*maxime hortandi sunt ut abstineant...*), de les *persuader* (*in praxi omnino suadenda*) ; et puisque dans ces cas il y a du moins faute vénielle, ces formules donnent une directive qu'en pratique tous feront bien de suivre.

APOSTOLAT SOCIAL

BIBLIOGRAPHIE

1. — Sous ce titre : **Introduction à la doctrine sociale catholique** (188 p. in-8, Fides, 360 f.), M. Marcel Clément n'entend pas présenter un programme d'exposés et de discussions, mais faciliter le passage à l'action. Il sait comment se manifeste aujourd'hui, spécialement en France, le renouveau chrétien dans tous les milieux, il voit des réalisations remarquables, susceptibles de se traduire demain en un mouvement puissant, sauveur : « phénomène inouï dont la portée totale demeure encore inimaginable, le catholicisme fait irruption dans le monde moderne ». Mais il voit aussi que dans beaucoup d'intelligences et de volontés, le positivisme a causé de profonds ravages, jusqu'à faire considérer le message chrétien comme un système parmi les autres, qu'on peut pour de bonnes raisons préférer, mais qui n'a fait disparaître, ni l'attachement à de routinières habitudes de neutralité, ni le vieil esprit de révolte né du libre-examen, ni peut-être la légèreté. Une synthèse, ou plutôt un amalgame de thèses à qui leur volume tient lieu de cohésion, qu'on érige en systèmes, comme si les imaginations incohérentes pouvaient faire nombre avec l'authentique figure du monde, de l'homme, de la vie selon le plan divin. Pour beaucoup, la doctrine sociale de l'Eglise appartient à un ordre différent de celui où est engagée notre foi. L'Eglise enseigne exactement le contraire. « Vous savez parfaitement combien de rapports essentiels et multiples rattachent et subordonnent l'ordre social aux questions religieuses et morales. Il s'ensuit que surtout en périodes de bouleversements économiques et d'agitations sociales, l'Eglise a le droit et le devoir d'exposer clairement la doctrine catholique en matières si importantes... Cette doctrine est claire dans tous ses aspects ; elle est obligatoire ; nul ne peut s'en écarter sans danger pour la foi et l'ordre moral » (Pie XII, 29 avril 1945). L'enseignement social n'est pas... une tisane calmante (?) dont on use ou n'use pas *ad libitum*, mais la nourriture dont nos âmes ne peuvent se passer, puisque, à son défaut, nous n'avons à notre portée que le capitalisme libéral ou le collectivisme athée : il faut se nourrir ou s'empoisonner. Le malheur est que cet enseignement nous a été primitivement distribué à propos de problèmes, qui paraissaient particuliers parce que nous n'étions pas en mesure de les insérer dans un corps de doctrine. Mais depuis près d'un siècle les documents se sont multipliés et « c'est bien *une synthèse spéculative* dont les éléments se trouvent rassemblés dans les divers encycliques et discours de Léon XIII, de Pie XI et de Pie XII ». Par quoi l'Eglise n'entend pas borner et comme arrêter notre vue, mais nous permettre, au contraire, de « découvrir le paysage de beauté que l'aube encore incertaine d'une authentique lumière spirituelle commence de nous révéler ». Pas de disputes oiseuses ni d'apologies vaines. Hardiment, on va de l'avant. « Le libéralisme amoral et le communisme athée sont l'un et l'autre voués à l'échec », mais la doctrine sociale catholique est encore incomprise. Elle est « une vision du monde, vision complète, vision religieuse de l'Homme, de la Famille, de l'Economie, de la Politique, de la Paix du monde... qui ne cherche pas à *s'imposer* mais seulement à *s'exposer* ». Les échecs et les détresses accumulés par tous les autres systèmes ne nous imposent-ils pas enfin d'être nous-mêmes, mais de l'être à plein ?

L'auteur répartit la synthèse en trois chapitres : doctrine sociologique, doctrine économique, doctrine politique de l'Eglise. Car les mots ne lui font pas peur. Et la conclusion s'intitule fièrement : La Cité de Dieu. Nous pensons que ce petit livre, nourri des textes pontificaux mais repensés, reliés par la trame qu'ils supposaient et qui les rend plus facilement intelligibles, débordera largement les milieux catholiques auxquels il s'adresse d'abord, qu'il intéressera au plus haut point bon nombre d'hommes qui se croyant indépendants n'étaient que désorientés. Qu'on le leur laisse entre les mains !

2. — Le livre de M. Foulquier : **Communisme et responsabilité des chrétiens** (224 p. in-12, Editions Ouvrières, 390 f.) n'a pas la prétention d'être une révélation et il s'en défend. L'auteur sait qu'il a été devancé et il s'en réjouit. Il a cru cependant devoir acquiescer au vœu exprimé par les auditeurs de ses conférences, lui demandant de les réunir en volume. Le sujet est toujours d'actualité : si plusieurs trouvent sous cette forme réponse à des questions ou apaisement à des malaises que d'autres lectures auraient laissé subsister, qui ne s'en réjouirait ?

Mais qu'on ne s'y trompe pas. M. F. ne propose pas à ses lecteurs le retour à un mode de penser et de vivre que le désordre établi condamne sans appel. C'est peut-être une habileté du marxisme de se présenter comme la religion... ou l'irréligion de l'avenir : mais si l'on peut voir dans cette anticipation gratuite le plus clair de sa puissance de séduction, le christianisme peut répondre fièrement que pour redonner la vie à la société humaine, il n'a ni besoin ni envie de perdre son âme. Le matérialisme libéral a fait le malheur des hommes ; ce n'est pas dans le matérialisme dialectique que nous chercherons le remède, mais « au-delà du communisme » dans une fidélité authentique à l'Evangile. « Le christianisme n'est pas une doctrine que l'on accepte avec son intelligence : il est essentiellement une vie ». C'est mieux et c'est tout autre chose.

Voici le dessein de l'auteur. Certes, il existe un corps de doctrine marxiste. Et il y a quelque chose de sain dans le mouvement qui souleva, il y a un siècle, une véritable croisade contre l'exploitation des masses laborieuses par le capitalisme libéral. Mais il y a autre chose que cela dans le communisme. M. Foulquier y découvre sans peine des vérités devenues folles, dont il faut guérir la folie, mais où tout n'est pas à rejeter. Il s'appliquera vigoureusement à dresser, en face des slogans communistes, les attitudes commandées par la doctrine chrétienne aux hommes d'aujourd'hui. Il ne s'agit pas de confronter des thèses, ce qui ne mène qu'à des discussions stériles, mais de substituer à des utopies fausses et malfaisantes une manière de penser et de vivre qui se justifie en raison et qui a fait ses preuves dans la vie. N'est-ce pas Pie XI qui disait magnifiquement : « L'Eglise a conscience d'avoir fait le bonheur de bien des générations humaines, et elle se sent de taille à recommencer ». M. Foulquier passe en revue les questions autour desquelles, aujourd'hui, les doctrines s'affrontent : la question paysanne, le problème de la propriété privée, le travail, la famille, la libération de la femme, la religion germe de mort ou source de vie. Sa conclusion, épinglée au décret du St-Office, n'est pas une fragile barrière, mais au contraire un « appel à la marche ». On ne supprime que ce qu'on remplace, et, sans doute, Marx qui du moins était excusable d'ignorer le christianisme, n'aurait-il pas eu besoin d'inventer un système du monde si nous avions été plus fidèles à la loi d'amour qui nous avait été enseignée. Les erreurs d'hier, bien loin de suggérer une idée de recul, indiquent le sens dans lequel il faut reprendre la progression. Pie XII nous le redisait hier (aux Romains 10 février 1952 dans *la Croix* 17-18 février). « Ce que le monde attend de nous, c'est l'action... Devant la

persistance d'une situation qui, nous n'hésitons pas à le dire, peut à chaque instant provoquer une explosion, et dont il faut chercher l'origine dans la tiédeur religieuse d'un si grand nombre, dans l'abaissement du niveau moral de la vie publique et privée, dans l'entreprise systématique d'intoxication des âmes simples auxquelles on verse le poison, après avoir pour ainsi dire anesthésié en elles le sens de la véritable liberté, les bons ne peuvent s'immobiliser dans les sentiers accoutumés, spectateurs passifs d'un avenir terrifiant ».

Ce jugement d'un aumônier d'Action catholique paraîtra-t-il à quelque lecteur de M. Foulquier influencé par le caractère de son auteur ? Hippolyte Taine n'était certes pas prévenu en faveur du christianisme. L'historien — philosophe positiviste qu'il était — n'en a pas moins cru pouvoir dégager de l'histoire de notre civilisation cet enseignement : « Il (le christianisme) est encore, pour quatre cents millions de créatures humaines, l'organe spirituel, la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de sa vie rampante et de ses horizons bornés, pour le conduire, à travers la patience, la résignation et l'espérance, jusqu'à la sérénité, pour l'emporter, par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice. Toujours et partout, depuis dix-huit cents ans, sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent... » *(Origines de la France contemporaine, Le Régime moderne*, t. II, p. 118 et suiv.). C'est à regret, le lecteur le comprend, qu'on interrompt un texte de cette qualité et de cette importance. Et à qui demanderait comment Taine a pu ne pas conclure par un simple acte de foi, il faudrait répondre, qu'au jugement de Mgr d'Hulst qui le vit plusieurs fois à son lit de mort, « si le philosophe n'a pu voir la lumière avec son esprit, son cœur allait au devant » (Card. Baudrillart, *Monseigneur d'Hulst*, t. II, p. 504).

3. — Signalant aux lecteurs de l'*Ami* les *Eléments d'Economie politique* du P. André Arnou qui venaient de paraître *(Ami*, 15 mars 1951, p. 172) nous commencions par observer qu'un tel ouvrage dépasse le cadre de l'apostolat social. Cette observation se vérifie aussi pour l'**Initiation à l'Economie sociale** de M. Clément MERTENS (280 p. in-8, Casterman, 390 f.). Il y a cependant entre les deux ouvrages une différence notable que marque bien le titre du second : *Initiation.* Il ne part pas d'une science organisée dont il voudrait diffuser les enseignements et les conclusions. Il s'adresse à ceux qui ne savent pas, qui voudraient sinon savoir au moins... entrevoir. Ce livre ne prétend pas épuiser les sujets qu'il traite, et par exemple, le paragraphe (trois pages) consacré à la grève paraîtra insuffisant à un sociologue. Mais insuffisant à la solution du problème, il permet au moins d'en soupçonner les données, à partir de la réalité de tous les jours. Cette réalité, il fallait bien la prendre quelque part, et tout naturellement l'auteur l'a saisie telle qu'il la trouvait à portée de la main, en Belgique. C'est une garantie quant à la valeur de l'information. C'est aussi une invitation à un élargissement qui s'impose si l'on veut utiliser le livre sur un champ plus vaste. En somme, livre utile, précieux même, pour qui en usera discrètement sans exiger de lui plus qu'il ne prétend donner.

4. — Une première observation s'impose à propos du livre de M. G. THILS : **Théologie et réalité sociale** (300 p. in-12, Casterman, 720 f.). C'est qu'il ne faut pas y chercher une contribution directe à l'apostolat social. Pensant à la *Théologie des réalités terrestres* (cf. *Ami*, 1946, p. 862) on pourrait être tenté d'en chercher la suite dans le livre nouveau. L'auteur a plus d'une corde à sa lyre, et le nouvel ouvrage, authentiquement dogmatique, entend montrer quels sont les multiples rapports qui unissent la réalité sociale au monde surnaturel tout entier. C'est dire, qu'au lieu d'étudier en surface, comme il l'a fait ailleurs, un secteur du domaine où se déploie l'activité sociale, M. T. veut ici en explorer le sous-sol. Non seulement ceci ne tend pas à déprécier *Théologie et réalité sociale*, mais il est clair, au contraire, que ce travail en profondeur est, pour l'apostolat proprement dit, de la plus haute importance. Car, dans tous les domaines des valeurs terrestres, l'individualisme nous a envahis depuis la Renaissance : le premier devoir qui nous incombe est d'établir la nécessité, l'urgence d'une dogmatique de la réalité sociale, pour en dégager ensuite le fondement, en exposer le dessein et les possibilités. Après qu'on a situé le problème dans l'histoire : Nouveau Testament, S. Augustin... on peut traiter directement le sujet. M. T. le fait avec la maîtrise à laquelle l'ont conduit ses précédents travaux, nous montre la vie sociale nous aidant à acquérir une conception harmonieuse de la vie en trinité. C'est la Trinité sainte qui a créé les sociétés, qui les a créées pour elle, pour sa gloire et le service du prochain. Elles se sont insurgées contre Dieu et doivent être rachetées dans le Christ. Et si nous ne pouvons, ce qui rejoindrait pourtant l'objet propre de cette chronique, montrer la rédemption en marche, voir où en est l'évolution de l'humanité dans sa « spiritualisation », ne pouvons-nous retenir au moins la dénonciation par l'auteur d'un « athéisme sociologique » dont les ravages, souvent insoupçonnés, n'en sont que plus pernicieux ? « Athéisme pratique, plus dangereux encore que l'athéisme militant et agressif, car il endort lentement les hommes, leur fait oublier l'idée même d'un souverain domaine de Dieu sur les institutions, et les habitue à agir sereinement, dans l'Etat, dans la famille, dans la profession, « comme si Dieu n'existait point ». Erreur grave, dont souffrent même les milieux croyants et catholiques » (p. 89).*Théologie et réalité sociale* est un livre de dogmatique, mais aussi de morale, de spiritualité et d'apostolat, bien fait pour rétablir une union dont le relâchement est funeste à l'action des chrétiens, pour intensifier et vitaliser nos efforts les plus prometteurs.

M. NOEL, p. s. s.

Simon LIGIER. — **L'Adulte des milieux ouvriers.** Tome II : **Essai de Psychologie pastorale** [1].

« La sociologie religieuse n'en est qu'à ses débuts. Combien il paraît désirable que nos prêtres en acquièrent une formation plus ou moins élémentaire ! »

Ce vœu émis dans le *Directoire pour la pastorale des Sacrements* trouve une réponse dans les deux importants volumes, publiés par M. l'abbé Ligier, directeur des œuvres du diocèse de St-Claude.

Le tome I, *L'Adulte des milieux ouvriers ; Essai de Psychologie sociale*, entend décrire la mentalité ouvrière, en discernant et en caractérisant les différents types qui composent le monde ouvrier : le prolétaire, le travailleur, le citadin, le compagnon... La valeur théorique et pratique de cette œuvre allait permettre de s'en servir comme base pour cet *Essai de Psychogie pastorale.*

Cette étude se présente comme une synthèse organique et précise d'un bon nombre de consignes pastorale proposées au clergé d'aujourd'hui par la hiérarchie et les apôtres travaillant dans les milieux ouvriers.

[1] Vol. in-8 de 400 p., 750 f. Paris, Editions Ouvrières, 1951. — Ce volume, paru le premier, est en réalité le second d'un ouvrage général. Le t. I, *Essai de Psychologie sociale* (thèse de doctorat ès-lettres) vient de paraître. In-8 de 590 p., 1.250 f. Editions Ouvrières.

Dans quelle mesure était-il possible d'apporter une rigueur scientifique, dans une vérité humaine aussi complexe que celle des milieux ouvriers et des multiples éléments qui les composent ? Une introduction d'une trentaine de pages (que le lecteur ne doit pas négliger) nous explique la méthode inductive et réflexive, et nous justifie son emploi dans cet essai. Déjà elle suffit pour indiquer les limites et les réserves qui s'imposent : malgré une information très vaste, les expériences données ne sauraient constituer une documentation suffisante ; et qui dira jamais les résultats obtenus par un apostolat qui se doit d'être désintéressé?

Dès l'abord l'auteur veut faire prendre conscience au lecteur des causes psychologiques de la déchristianisation, telles qu'il est possible de les voir après les événements, et lui montrer la nécessité d'être attentif pour découvrir la vérité de certaines intuitions de l'âme populaire. Ces diverses constatations nous obligent à se poser la question : quelles sont les orientations essentielles qui doivent guider l'apôtre dans ce monde à évangéliser ? M. l'abbé Ligier n'apporte pas d'idées neuves, mais il donne une heureuse synthèse de documents, d'ouvrages, d'enquêtes, etc... de valeurs d'ailleurs très inégales. Son mérite est d'avoir su les grouper en mettant en relief les caractéristiques d'un apostolat authentique : si celui-ci doit éviter de mettre le spirituel au service du temporel (nécessité d'une Eglise dégagée du capitalisme, de la bourgeoisie, comme de l'ouvriérisme), avec autant de soin il doit se rappeler que le temporel doit être signe de la charité (comment accepter des moyens qui manœuvrent l'âme sans paraître la violenter ?). D'où la nécessité, pour apporter ce témoignage d'Eglise, de communautés vivantes, dont les membres traduiront leur foi dans deux actions essentielles : « l'engagement familial » et « l'engagement professionnel ».

Cette action appelle une formation humaine et religieuse d'autant plus exigeante que les réalités économiques et sociales sont plus écrasantes. Si les pages qui traitent des principaux moyens éducatifs sont quelque peu décevantes, elles fournissent cependant au lecteur un excellent schéma pour une réflexion personnelle. Peut-être sera-t-il tenté de découragement en faisant l'inventaire des qualités exigées de l'apôtre des adultes : maturité psychologique et chrétienne, simplicité et pauvreté, amour et sainteté ? Il se rappellera que ces exigences sont celles qui sont demandées aux apôtres de l'Evangile : la charité sacerdotale reste essentiellement la même, seules ses manifestations varient pour répondre aux exigences de chaque époque et de chaque milieu.

Si on peut trouver la manière de M. l'abbé Ligier un peu trop didactique, sa présentation trop systématique, il faut lui savoir gré de nous avoir rappelé la nécessité d'être attentif à tout le donné du monde ouvrier pour mieux servir les âmes.

* *

Michel Collinet. — **« L'Ouvrier français ». Essai sur la condition ouvrière (1900-1950)** [2].

Le mythe du progrès technique entraîne beaucoup d'illusions. Cette étude précise, objective, faite par un militant syndicaliste, agrégé de l'Université, souligne cette vérité que les inventions n'ont déterminé par elles-mêmes aucun progrès moral et spirituel.

Avec cette rigueur que permettent les enquêtes et les statistiques modernes, l'autre montre toute cette évolution qui s'est produite depuis une cinquantaine d'années dans les classes salariées et spécialement dans la classe ouvrière. Par suite du progrès technique et d'une rationalisation ininterrompue, la structure des classes sociales s'est modifiée, l'ouvrier qualifié a été remplacé par l'ouvrier spécialisé, la valeur humaine s'est transformée en cadence et en monotonie, et la dépersonnalisation commencée à l'usine va se poursuivant dans la vie sociale.

[2] In-16 de 208 p., 510 f. — Editions Ouvrières, 1951.

Depuis cinquante ans, la notion et la forme du salaire ont subi un véritable bouleversement : aujourd'hui au salaire direct vient s'ajouter le salaire social affecté (allocations familiales) et différé (soins médicaux, vieillesse). Mais l'analyse des suppléments sociaux du salaire actuel prouve que leurs avantages sont entièrement payés par les salariés eux-mêmes.

Cette analyse et cette synthèse des transformations historiques et techniques, qui se sont produites dans la condition des classes soulignent la misère spirituelle des masses laborieuses.

* *

Le **Bulletin social des Industriels,** organe de l'Association des Patrons et Ingénieurs catholiques de Belgique, édite toute une série de plaquettes sur les questions sociales les plus actuelles. Voici les dernières parues :

Pierre Bayart : *Réorganisation de l'Economie mondiale et Co-gestion dans l'Entreprise.* — Analyse du discours de S. S. Pie XII du 3 juin 1950 au Congrès international d'Etudes sociales et de l'Association internationale sociale chrétienne. Prix : 8 f. belges.

R. Clemens, *L'Institution d'un Ordre des Reviseurs d'Entreprise* (6 f. belges) et *Principes de Politique sociale et Droit de Cogestion économique* dans l'Allocution pontificale du 3 juin 1950 (10 f.).

Julia B. Van den Bruel, *Le Travail industriel de la Femme et sa rémunération* (10 f.).

R. P. L. Brouwers, s. j., *La Doctrine sociale de l'Eglise et l'Entreprise* (15 f.).

Georges Henry, *Comment maintenir le caractère privé de l'Entreprise tout en réalisant l'intégration des travailleurs ?* (15 f. b.) [3].

[3] Pour se procurer ces différents ouvrages, écrire à l'Association des Patrons et Ingénieurs catholiques de Bruxelles, 17, rue du Gouvernement Provisoire, Bruxelles (c. c. p., n° 1413-58).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Henri BREUIL et Raymond LANTIER. — **Les hommes de la Pierre ancienne** (paléolithique et mésolithique). — In-8 de 335 p., 900 fr. — Paris, Payot, 1951.

Ouvrage important, qui traite des origines humaines d'après la préhistoire. Les auteurs nous livrent la science d'aujourd'hui ; et les chiffres qu'ils donnent ont de quoi étonner. Leur ouvrage témoigne d'une vaste culture en géologie et en zoologie, mais aussi en ethnographie pour certaines interprétations empruntées aux usages de primitifs actuels. Un spiritualisme discret affleure ici et là.

La formation des assises précambriennes aurait demandé environ un milliard d'années, et les temps ultérieurs où apparaissent les fossiles connus, 480 millions d'années, dont un demi-million environ pour le quaternaire, où la présence de l'homme est décelée.

L'homme émerge parmi les mammifères de la fin du tertiaire [1] : « Il est vraisemblable que l'Homme a assisté

[1] Le 17 mars 1947, trois spécialistes, MM. Lujon (Suisse), Soustelle (Paris), Brodery (Londres), à la T. S. F., s'exprimaient à peu près de même. S. Em. le cardinal Liénart écrit : « Les évaluations varient de 100.000 à 600.000 ans et plus » (*Etudes*, déc. 1947, p. 291). Ces